

بررسی و نقد تعارضات روش‌شناسی علم سنتی در کتاب نیاز به علم مقدس

محمد نژاد ایران*

روژان حسام‌قاضی**

چکیده

سیدحسین نصر یکی از تأثیرگذارترین متفکران سنت‌گرای معاصر است که اندیشه‌های انتقادی تأمل‌برانگیزی در خصوص تجدد و دستاوردهای آن ارائه کرده است. یکی از مهم‌ترین دستاوردهای تجدد که در اندیشه نصر موردنقد قرار گرفته است علم جدید است. رویکرد نصر به علم فقط در سطح انتقاد متوقف نمی‌شود، بلکه او تلاش می‌کند تا جای‌گزینی مناسب برای علم جدید معرفی کند و آن را علم سنتی نام‌گذاری می‌کند که به اعتقاد او، پیوند گسست‌ناپذیری با امر قدسی و باورهای دینی دارد. نصر برای تبیین مفهوم علم سنتی تلاش می‌کند تا از طریق تمایزگذاری میان علم سنتی با علم جدید آن را صورت‌بندی کند. این مقاله ضمن بررسی رویکرد نصر در این خصوص کتاب *نیاز به علم مقدس* را نقد و بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که مفهوم علم سنتی فاقد هرگونه اصالت تاریخی است و فقط واکنشی است نوستالژیک به توسعه‌پی‌آمدهای علم جدید و افسون‌زدایی آن از مناسبات جاری و روابط حاکم بر جوامع سنتی که در مواجهه با آن دچار بحران شده‌اند. بررسی انجام‌شده نشان می‌دهد که مبانی فلسفی حاکم بر علم سنتی ارائه‌شده نصر با ماهیت تاریخی این علوم هم‌خوانی ندارد، بلکه ناشی از رویکردی سلبی است که در برابر مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، و روش‌شناختی حاکم بر علم جدید ارائه شده است.

کلیدواژه‌ها: سنت، علم مقدس، معرفت‌شهودی، ذات قدسی، عالم معنا.

* دکترای علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات، تهران (نویسنده مسئول)

Ir_1400@yahoo.com

** استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد رباط‌کریم، rhesam189@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۹/۲۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۱/۱۶

۱. مقدمه

علم بیش از هر پدیده دیگری زندگی انسان این عصر را متحول کرده است. علم و تکنولوژی به منزله عینی‌ترین تجلی تمدن جدید بیش از وجوه دیگر آن در زندگی انسان‌ها تأثیر گذاشته است. برخی از تحلیل‌گران تاریخ تجدد در توصیف سیطره بی‌چون‌وچرای علم بر زندگی انسان و جای‌گزینی آن با مذهب معتقدند که تجدد خداوند را از صدرنشینی جامعه خلع می‌کند و علم را به‌جای آن می‌گمارد. بدین‌سان، تجدد به‌نحو تنگاتنگی با اندیشه عقلانیت ممزوج شده است و نفی یکی انکار دیگری است. اندیشه غربی می‌خواست از نقش اساسی شناخته‌شده برای عقلانی‌شدن به اندیشه وسیع‌تر جامعه عقلانی عبور کند که در آن عقل فقط هدایت فعالیت‌های علمی و فنی را برعهده ندارد، بلکه حکومت انسان‌ها و تدبیر امور را نیز متکفل است (تورن ۱۳۸۰: ۲۹-۳۱). با همه موفقیت‌های چشم‌گیری که علم جدید طی قرون به‌دست آورده است، منتقدانی هم داشته است. بسیاری از فلاسفه و اندیشمندان به اشکال مختلف سیطره علم و علم‌گرایی را در دوران معاصر موردنقد قرار داده‌اند. یکی از این منتقدان برتراند راسل فیلسوف مشهور انگلیسی بود که تأثیر روانی زیادی در سیدحسین نصر داشت و او را به‌سمت جست‌وجوکردن شکل جدیدی از علم سوق داد. نصر در توصیف این اثرگذاری می‌گوید:

در دهه ۱۹۵۰ و زمانی که در این دانشگاه (MIT) به تحصیل فیزیک اشتغال داشتم، برتراند راسل، فیلسوف مشهور انگلیسی، برای ایراد یک رشته سخن‌رانی به این‌جا آمد. یادم هست که او در این سخن‌رانی‌ها از علم مدرن سخن گفت و از جمله گفت که علم جدید با کشف ماهیت واقعیت سروکاری ندارد و دلایل مشخص و مستدلی هم برای این حرف خود مطرح کرد. آن شب که به خانه آمدم تا صبح خوابم نبرد. پیش‌خودم فکر کردم که من به این دانشگاه عظیم و معتبر مهندسی و علمی آمده‌ام تا از ماهیت واقعیت آگاه شوم و حالا یکی از مهم‌ترین و مشهورترین فیلسوفان زمانه به من می‌گوید که نمی‌توانم از ماهیت واقعیت مطلع شوم. این امر مسیر تازه‌ای در مسیر تحصیلات من باز کرد (نصر ۱۳۸۵ الف: ۳).

این رخداد در نصر این انگیزه را ایجاد کرد تا کوشش کند که دریابد چه شیوه دیگری برای نگرش به جهان وجود دارد و بر این اساس بود که عبارت «علم اسلامی» را ابداع کرد، و با وجود این که به اعتراف خودش تعبیر «اسلامی‌کردن دانش» را هرگز نپسندیده است، حقیقت این است که طی سال‌های ۱۹۵۷ تا ۱۹۵۸ که در کنار رساله دکتری‌اش سرگرم

نگارش کتاب علم و تمدن در اسلام بود، از این ادغام و الحاق سخن به‌میان آورد، هرچند این کتاب سال‌ها بعد منتشر شد (نصر ۱۳۸۵ ب: ۱۱۸).

نصر در آثار بعدی خود مفهوم علم اسلامی را توسعه بخشید و آن را با مفهوم «علم سنتی» یا «علم مقدس» جای‌گزین کرد و برای صورت‌بندی و توصیف آن این تعبیر را درمقابل تعبیر رایج علم جدید به‌کار گرفت و سعی کرد براساس یک تقسیم‌بندی دوگانه (علم سنتی و علم جدید) و با استفاده از الگویی فلسفی علم سنتی را مناسب‌ترین جای‌گزین (آلترناتیو) برای علم جدید معرفی کند. در این پژوهش سعی شده است تا مبانی این تقسیم‌بندی موردنقد و بررسی قرار گیرد.

۲. مبانی علم‌شناسی سیدحسین نصر

نصر مبنای تقسیم‌بندی‌اش را از علم براساس یک دوگانه‌انگاری بنیادین قرار داده است. از نظر او، علم را باید به «علم سنتی» و «علم جدید» تقسیم کرد. او درمقابل تعبیر رایج از علم در عصر جدید سعی می‌کند تا الگویی از علم سنتی را احیا کند که به‌زعم او، این الگو هنوز هم در بسیاری از جوامع سنتی از بین نرفته است و حضور دارد. نصر معتقد است که درمیان جوامع مسلمان هنوز علم سنتی وجود دارد و در روزگار کنونی هم هنوز مسلمانان سنتی به علم هم‌چون امر «مقدسی» می‌نگرند و این علم مقدس را در یک دستگاه منظم که شامل سه قسمت است تحصیل می‌کنند. این سه قسمت عبارت‌اند از: «شریعت» که جوهر آن در قرآن است و همهٔ سیمای زندگی اجتماعی و دینی مؤمن را فرامی‌گیرد؛ قسمت دوم «طریقت» است که با جنبهٔ درونی اشیا سروکار دارد و حیات روحانی کسانی را که برای پیروی از آن برگزیده شده‌اند اداره می‌کند؛ و بالاخره یک «حقیقت» غیرقابل‌بیان وجود دارد که در قلب هر دو راه «شریعت» و «طریقت» جای‌گزین است (نصر ۱۳۵۰: ۲۵). نصر در ترسیم چهرهٔ علوم سنتی درمیان مسلمانان معتقد است:

این دانش‌ها [علوم سنتی] به عمیق‌ترین نحو ممکن با اصول وحی اسلامی و روح قرآن پیوند خورده‌اند. قرآن، برطبق نظرگاه اسلام سنتی، اصل و ریشهٔ تمامی دانش‌ها را در خود دارد، البته نه به تفصیل و جزبه‌جز؛ آن‌گونه که برخی از مدافعه‌نویسان مدعی‌اند و این کتاب مقدس را همانند متنی درزمینهٔ علم تجربی به‌معنای مدرن آن معرفی می‌کنند (نصر ۱۳۸۶: ۲۱۰).

علم سنتی در ادبیات فکری نصر گاهی «علم قدسی» یا «علم مقدس» هم خطاب می‌شود. نصر «علم مقدس» را این‌گونه تعریف می‌کند: «آن معرفت قدسی که در دل هر وحی‌ای موجود است و مرکز آن دایره‌ای است که سنت را دربر گرفته و راه کسب آن وحی، شهود، و تعقل است» (نصر ۱۳۸۰: ۲۷۱). به‌زعم نصر، در کنه علمی که در دامان تمدن‌های سنتی پرورنده شده‌اند همیشه گرایشی به‌سوی امر مقدس وجود دارد (نصر ۱۳۷۸: ۱۷۰). نصر معتقد است که در تمدن‌های سنتی حتی درخصوص امور ظاهری بین معرفت و معنویت نوعی پیوند وجود داشته است (نصر ۱۳۸۵: ۱۱-۱۲).

نصر علم سنتی (قدسی یا مقدس) را درمقابل علم جدید قرار می‌دهد و بر این باور است که علم جدید براساس به‌فرااموشی سپردن وجه معنوی موجود در طبیعت، یعنی قطع دستان خدا از آفرینش شکل گرفته است (نصر ۱۳۹۱: ۷۰). نصر تجددگرایی را نوعی بنیادگرایی سکولار می‌داند و معتقد است که تجددگرایی یکی از تعصب‌آمیزترین، جزمی‌ترین، و افراطی‌ترین ایدئولوژی‌هایی است که تاکنون تاریخ به خود دیده است (نصر ۱۳۸۳ ب: ۱۴۱). به‌زعم او، در دنیای جدید هیچ پیوند منطقی‌ای بین علم و اخلاق نیست، زیرا اخلاقیات رایج عمدتاً مسیحی است و با آن نوع جهان‌بینی‌ای مطابقت دارد که جای خود را به جهان‌بینی علمی داده است (نصر ۱۳۸۴ ب: ۲۰). نتیجه چنین فرایندی از نظر نصر علمی خواهد بود که انسان را از جوهر روحانی و معنوی خود جدا کرده است و جهانی که این علم ترسیم می‌کند مبتنی بر رویکردی کاملاً مادی از انسان است. او در توصیف این خصلت علم جدید می‌گوید:

«علم تجربی مدرن جهانی را ترسیم می‌کند که در آن انسان به‌منزله روح، ذهن، و حتی روان هیچ جایگاهی ندارد و بدین ترتیب، کائنات ناانسان‌وار و نامرتبط با مقام و رتبه انسان به‌نظر می‌آیند» (نصر ۱۳۸۶: ۱۷۲).

نصر معتقد است که علوم جدید قادر به شناخت حقایق عالم نیست و فقط علوم سنتی است که امکان درک این حقایق را فراهم می‌کند و در سنت تعقل پرتوی از نور الهی است که در تمامی اشیا به‌صورت گوناگون انعکاس یافته است. عقل انسانی درمقام تجلی اصلی نور الهی است و وسیله اصلی رسیدن به حقیقت اصیل قوه عاقله منعکس از عقل کلی است، اما در دوران جدید به‌جای این‌که انسان را حیوان ناطق بدانیم که عقل کلی به او عطا شده که می‌تواند موجود مطلق و خیر اعلی را بشناسد، به فاعل شناسایی تنزل یافته است که فقط توانایی شناخت امور جزئی را دارد (نصر ۱۳۸۰ ب: ۱۲۰).

در روش‌شناسی علوم سنتی معرفت قدسی که از راه قلب دست‌یافتنی است نه ذهن و آن هم زمانی که پیرایش یابد و چشم دل (به تعبیر صوفیه) باز شود، از معرفت غیرقدسی متمایز خواهد بود. نصر بر این نظر است که در غرب ارسطوگرایی و ابن رشدگرایی یکی از عوامل تقدس‌زدایی از مسیحیت بود. گسست عقل بشری از عقل کلی نتیجه‌ای جز نفی یقین، شروع لادری‌گری، اصالت تسمیه، ناسیونالیسم، اومانیزم، و سکولاریسم نداشت. او وقتی از هریک از این اصطلاحات رایج در فلسفه معاصر غرب سخن می‌راند، فقط لب به انتقاد از آن‌ها می‌گشاید (نصر ۱۳۸۴ الف: ۹۱). به‌زعم نصر، انسان در این دنیا خلق شده است تا واقعیت خود را کشف کند و مطابق با آن زندگی کند، اما این خودشناسی بدون اشراق درونی که هم‌تای انفسی وحی آفاقی و وابسته به آن است، میسر نخواهد شد (نصر ۱۳۸۸: ۱۰۴).

۳. بررسی کتاب *نیاز به علم مقدس*

کتاب *نیاز به علم مقدس* منسجم‌ترین اثر نصر در خصوص تمایزهای علوم سنتی و مدرن است. این کتاب مجموعه مقالات سیدحسین نصر است که نخستین بار حسن میاننداری آن را به فارسی ترجمه کرده است. کتاب شامل یک پیش‌گفتار و یازده فصل است که ذیل چهار بخش کلی تقسیم بندی شده است. نصر در پیش‌گفتار کتاب مفهوم علم مقدس را واکاوی می‌کند. او دو تعبیر از علم مقدس را مطرح می‌کند؛ یکی، به لاتین (sacra scientia) و دیگری، به انگلیسی (science sacred). منظور از اولی به تعبیر نصر مابعدالطبیعه به معنی سنتی آن است که با اصطلاحات جاری ما بیش‌تر معادل عرفان است و مراد از دومی تقریباً معادل علوم سنتی است که کاربرد اصول مابعدالطبیعی در حوزه عالم کبیر یا طبیعت و عالم صغیر یا انسان است. به‌زعم او:

اصطلاح علم مقدس برگردان «scientia sacra» لاتینی است؛ و این اصطلاح، نه به‌منزله خود معرفت مابعدالطبیعی، بلکه به‌منزله اطلاق اصول مابعدالطبیعی بر عالم کبیر، عالم صغیر، عالم طبیعی، و عالم انسانی است. علم مقدس تاحدی که علاوه بر روان آدمی، هنر، و اندیشه او و جامعه انسانی به ساحت‌های مختلف طبیعت می‌پردازد، علم به‌معنای مصطلح امروزی آن است؛ ولی تفاوت فاحشی هم با علم به‌معنی متعارف آن دارد؛ از این حیث که ریشه‌ها و اصولش در مابعدالطبیعه یا علم مقدس واقع است (نصر ۱۳۷۸: ۲۵).

بخش نخست کتاب با عنوان «عالم معنا، بستری مابعدالطبیعی برای پرورش علم مقدس» شامل سه فصل است. در فصل اول با نام «خداوند حق است» که در آن رویکرد تجدد به واقعیت جهان خارجی و توجه نداشتن به غیرمادیات موردنقد قرار می‌گیرد و نصر این ویژگی تجدد را ناشی از بی‌توجهی به مراتب بالاتر وجود می‌داند. از نظر نصر، اشتباه محوری مدرنیته و انسان مدرن این است که مبنای نظام فکری خویش را واقعیت جهان خارجی قرار داده است. واقعی نداشتن غیرمادیات، پوچ‌گرایی، و نسبی‌گرایی، که به‌زعم او از ویژگی‌های جهان جدید است، نتایج همان اشتباه محوری است. اما در تمامی سنت‌ها محور اصلی واقعیت خداوند به‌مثابه حق است و هرچه غیر اوست، فقط واقعیتی نسبی دارد. اشتباه دیگر تجدد ناشی از استفاده نکردن از دو منبع هم‌زاد معرفت، یعنی عقل و وحی است (همان: ۱۱-۱۲).

عنوان فصل دوم این بخش «خودآگاهی و هویت مطلقه: نقش معرفت النفس مقدس» است. نصر در این فصل تبدیل انسان به سوژه را موردنقد قرار می‌دهد. به‌اعتقاد او، بزرگ‌ترین خطای انسان متجدد یک‌مرتبه‌ای دانستن خود (فاعل آگاهی) است. در انسان‌شناسی سنتی فقط یک خویشتن وجود دارد که همان خویشتن مطلقه و یگانه با خداوند است. خودهای کثیر انسانی بازتاب‌های آن خویشتن است و این‌که در اسلام آمده است «هر که خویشتن را بشناسد، پروردگار خویش را شناخته است» به همین معناست. این خویشتن به علت اتصال به وجود مطلق در آرامش قرار دارد و برخلاف انسان مدرن از تعارض‌های درونی و بیرونی رهایی یافته است (همان: ۴۴-۵۶).

فصل سوم با عنوان «زمان، تصویر متحرک سرمدیت» رویکرد عالم جدید را به مفهوم زمان نقد می‌کند. نصر معتقد است در تمامی سنت‌های کهن برخلاف عالم متجدد که در آن زمان فقط کمی و خطی تلقی می‌شود، خصوصیات کیفی نیز دارد. در سنن مختلف زمان بازتاب اموری در مراتب بالاتر وجود است، که بالاخره به سرمدیت می‌رسد. نصر طرح نظریه‌تطور را درخصوص زمان در دوره جدید ناشی از پرکردن خلأ ناشی از ندیدن مراتب بالاتر واقعیت می‌داند (همان: ۵۷-۸۷).

بخش دوم کتاب به بحث پیرامون وحدت لامکانی الهی و کثرت مکان انسانی اختصاص دارد و ذیل آن دو فصل چهارم و پنجم کتاب قرار گرفته است. فصل چهارم با عنوان «وحدت روح الهی و بازتاب‌های انسانی چندگانه آن» عوامل مؤثر را در جدایی انسان از روح و تقلیل‌پیدا کردن او به صرف بشربودن بررسی می‌کند. روند سیطره عرفی‌گرایی (secularism)، انسان‌گرایی (humanism)، تجربه‌گرایی (empiricism)، و خردگرایی

(rationalism) مکمل تجربه‌گرایی باعث شده است تا انسان متجدد تصویری از خودش ترسیم کند که رابطه او را با مراتب بالاتر هستی گسسته است (همان: ۸۹-۱۰۱). فصل پنجم با عنوان «حکمت جاوید و دین‌پژوهی» پیرامون حکمت جاوید بحث می‌کند. حکمت جاوید به‌زعم او همان مابعدالطبیعه سنتی است که عقلی، دینی، سنتی، و جهان‌شمول است؛ نصر بر این باور است که دین واجد مراتب وجودی است و هم‌چون مثال افلاطونی دین در عقل الهی است و به دلایل مختلف، که از مهم‌ترین آن‌ها تفاوت گیرندگان است، صورت‌های کثیری بر روی زمین پیدا کرده است (همان: ۱۱۴). نصر در این فصل، ضمن سنجش رابطه حکمت جاویدان با دین‌پژوهی، سعی دارد تا نشان دهد که این حکمت نه افراط برخی از دین‌داران را دارد، که فقط عقاید خودشان را حق مطلق می‌دانند و نه تفریط دین‌شناسان دانشگاهی را، که رویکرد توصیفی در دین‌پژوهی دارند. نصر معتقد است:

قبول پیروی از حکمت جاوید مستلزم این است که نه‌تنها ذهن محقق، بلکه سراسر وجود او وقف آن گردد. لازمه آن تعهد و التزام کامل است که بسیار زیادتر از آن چیزی است که بسیاری از پژوهش‌گران مایل به پذیرش آن هستند، مگر کسانی که به‌عنوان مسیحی، یهودی، مسلمان متعهد، و جز این‌ها که از موضع دیدگاه بهتری درباره دین خاص خودشان سخن می‌گویند آن را بپذیرند، اما در عالم نظری دین‌پژوهی چنین تعهد و التزام کاملی به‌آسانی رخ نمی‌دهد (نصر ۱۳۷۸: ۱۲۲).

بخش سوم کتاب با عنوان «علم سنتی و علم جدید» به‌شکل جامع‌تری به تمایز علم جدید با علم سنتی تمرکز دارد و سه فصل ششم، هفتم، و هشتم که ذیل این بخش قرار گرفته است در راستای ترسیم مختصات علم سنتی ارائه شده است. فصل ششم با عنوان «علم غربی و فرهنگ‌های آسیایی» است. در این فصل تقابل کامل فرهنگ‌های شرقی با علم جدید غربی صورت‌بندی می‌شود. این تقابل شامل سلسله‌مراتبی دیدن واقعیت در سنت و تک‌جنبه‌ای دیدن آن در علم جدید، تفوق معنویت بر مادیت در مقابل نگرش مادی صرف در علم جدید، سرشت قدسی جهان در مقابل نگرش عرفی، وحدت علوم در مقابل تجزیه آن‌ها، هماهنگی انسان و جهان در مقابل غلبه انسان بر طبیعت، و توجه به امور کیفی در مقابل سیطره کمیّت در علم است (همان: ۱۲۷-۱۶۶).

فصل هفتم کتاب با عنوان «علوم سنتی» به‌دنبال نشان‌دادن تمایز بنیادین علم سنتی با علم جدید است. در این فصل تأکید می‌شود که علم سنتی قدسی است؛ به این معنی که معرفتی به نظام مظهر و مخلوق، نه به‌مثابه حجاب، بلکه به‌منزله آیه یا نماد خداوند است و بیش‌تر به بعد باطنی سنت مربوط می‌پردازد، درحالی‌که علم جدید فقط به ظواهر می‌پردازد. او

معتقد است که والاترین فایده علوم سنتی همیشه این بوده است که به عقل و ابزارهای ادراک کمک کنند تا جهان و درحقیقت تمامی مراتب وجود را، نه به منزله واقعیت یا اعیان، که به منزله نمادها یا آینه‌هایی ببینند که سیمای معشوق کل را که همه چیز از او نشئت گرفته است و همه چیز به او باز می‌گردد، باز می‌تاباند (همان: ۱۹۸). علوم سنتی در فضایی رخ می‌دهند که در دار دنیا با مراحل فراتر واقعیت مرتبط است، بی‌آنکه از گذر زمان بی‌اطلاع باشند، که نه مانند پیشرفتی مستمر، بلکه به‌مثابه توالی منظم یک سلسله ادواری تلقی می‌شود که قوانینی به دقت قوانین حاکم بر فضا بر آن‌ها حاکم است (همان: ۱۷۱).

فصل هشتم کتاب با عنوان «اهمیت معنوی طبیعت» رویکرد سنتی و مدرن را به طبیعت بررسی می‌کند. او معتقد است که جهان متجدد با فناوری‌های خود زشتی طاقت‌فرسایی را به زندگی بشر تحمیل کرده است، درحالی‌که زیبایی در طبیعت بکر در بالاترین مرتبه آیه جمال الهی است. امور طبیعی نماد صفات الهی و بلکه خود آن صفات اند؛ درحالی‌که علم جدید با سیطره بر طبیعت ابعاد معنوی آن را نادیده انگاشته است و آن را به منزله منبع صرف تأمین مواد اولیه مورد بهره‌برداری قرار داده است و از طبیعت قدسیت‌زدایی کرده است (همان: ۱۹۹-۲۱۱).

بخش پایانی کتاب با عنوان «سنت، علم مقدس و گرفتاری‌های جدید» تدوین شده است و شامل فصول نهم، دهم، و یازدهم است. در این قسمت سعی شده است تا چالش‌های دنیای جدید با توجه به ظرفیت‌های علم سنتی مورد بررسی قرار گیرد. فصل نهم با عنوان «علم مقدس و بحران محیط زیست از منظری اسلامی» است. در این فصل تمایز نگاه سنتی و مدرن به طبیعت تبیین می‌شود و نشان داده می‌شود که دید متجددانه به طبیعت باعث بحران محیط زیست شده است. علم جدید، که مبتنی بر سیطره بر طبیعت است، بی‌هیچ حرمتی برای توازن طبیعت آن را مورد بهره‌برداری قرار داده است، درحالی‌که نگاه سنتی برای طبیعت قدسیتی لحاظ کرده است و بر این باور است که حضور الهی در پدیده‌های ساری و جاری است (همان: ۲۱۳-۲۴۱).

فصل دهم کتاب با نام «نقدی سنتی بر مفهوم پیشرفت انسان از ره‌گذر تطور مادی» اندیشه پیشرفت انسان را از طریق تطور مادی مورد نقد قرار می‌دهد (همان: ۲۴۲-۲۵۷). و فصل آخر با عنوان «تأملاتی در تجددگرایی کلامی هانس کونگ» آرای متکلم مشهور کاتولیک، هانس کونگ (متولد ۱۹۲۸ در سوئیس) را نقد می‌کند. الهیات جدید «بالا تر» را، که آن را چیزی سواى وحی نمی‌دانند، به مرتبه استدلال بشری تحویل می‌کند. به‌زعم نصر، گسستن از سنت و مبنای قرار دادن مبادی دین باعث تضعیف دین می‌شود و بالاخره این‌که

به نظر ایشان، برای الهیات بهتر آن است که با هدف معقول‌ساختن خویش برای غیر مؤمنان مؤمنان را بی‌ایمان نسازد (همان: ۲۵۸-۲۷۵).

۴. تعارض علم‌شناسی نصر با تاریخ علم

نخستین گام نصر برای بیان تمایز علوم سنتی و مدرن بر تفاوت در نحوه نگرش به سلسله‌مراتب هستی تمرکز دارد و این تمایز از آن‌جا نشئت می‌گیرد که در نگاه علوم سنتی هستی بر یک سلسله‌مراتب طولی استوار است که در آن هر مرتبه پایین مظهری از مراتب بالاتر است و مراتب بالا افاضه‌کننده وجود و اعطاکننده کمالات مراتب پایین‌تر محسوب می‌شوند. نصر از تعالیم اساتید بزرگ فلسفه اسلامی، به‌ویژه از ابن‌سینا، سهروردی، و ملاصدرا تا سبزواری استفاده می‌کند، تا دقیقاً ثابت کند که چگونه نظریه اسلامی «وجود» شامل هر جنبه‌ای از حیات و تفکر اسلامی است. به نظر نصر، وجود غایی، یعنی خدا، دارای ماهیت همه‌جانبه و جامع است، خواه موضوع تحلیل یک فیلسوف هنر باشد یا علم، در نهایت فیلسوف درباره «او» صحبت می‌کند (نصر ۱۳۸۳ ج: ۴۹).

نصر نمونه این رویکرد را در علوم اسلامی می‌داند و معتقد است که علوم اسلامی همواره مراتب نازله وجود را با مراتب عالی‌تر وجود مربوط می‌کند. جهان مادی را صرفاً نازل‌ترین مرتبه در واقعیت ذومراتب هستی می‌داند که بازتاباننده حکمت خداوند است؛ در حالی که علم جدید جهان مادی را واقعیت مستقلی تلقی می‌کند که می‌توان بدون هرگونه ارجاع و استنادی به یک مرتبه عالی‌تر واقعیت آن را به‌نحوی قطعی و غایی مطالعه کرد و فهمید (نصر ۱۳۷۴: ۲۶۴). تفاوت اساسی جهان‌بینی حاصل‌شده براساس علم قدسی با جهان‌بینی علمی نیز قبول همین ماهیت سلسله‌مراتبی وجود در علم قدسی است که جهان‌بینی علمی آن را رد می‌کند (نصر ۱۳۷۱: ۷۸۱).

علم غربی بر این تلقی مبتنی است که جهان طبیعی واقعیتی جدا از خداوند یا مراتب عالی‌تر وجود است. در بهترین حالت خداوند در مقام خالق جهان، چونان بنایی پذیرفته شده است که خانه‌ای را ساخته و آن خانه اینک مستقل از اوست. در جهان‌نگری علم جدید مداخله و تصرف خداوند در اداره جهان و مراقبت و نظارت مستمر او بر آن پذیرفته نیست (نصر ۱۳۷۴: ۲۶۴).

روایت نصر از تاریخ تحول جهان‌بینی سنتی کاملاً ناقص است. سیر تکوین تفکر وحدت وجودی و هستی‌شناسی سلسله‌مراتبی در تاریخ تفکر بیش‌تر از آن‌که مبتنی بر

نگرش الهی باشد کاملاً مادی است. نخستین بار طالس کوشید تنوع طبیعت را به منزله تجلیات گوناگون چیز واحدی در طبیعت تبیین کند (گاتری ۱۳۷۶: ۱۴۴). طالس معتقد بود که همه چیز از آب است. ایده یگانگی و وحدت هستی را پس از طالس شاگردش، آناکسیماندر، دنبال کرد. او معتقد بود که اصل نخستین و عنصر همه هستنده‌ها ماده نامحدود آپیرون بوده است.

آناکسیمنس با نقد نامتعیّن معتقد بود که در اصل عالم ماده نخستین هواست نه آب؛ و می‌گفت زندگی در کیهان از هوا پدید می‌آید و هوا همان گونه بر جهان حکومت می‌کند که نفس بر بدن؛ و خود نفس هم هوا و دم و پنوماست (یگر ۱۳۹۳: ۲۳۱). هراکلیتوس متفکر مهم دیگر یونانی بود که وحدت هستی را ذیل یک قانون کلی صورت‌بندی کرد. او معتقد بود که عالم تابع قانونی معین است و این قانون کلی لوگوس نام دارد. لوگوس هراکلیتوس عقل است، یعنی آلتی که معنی جهان با آن دریافته می‌شود (همان: ۲۵۸). سیر تکوین نظریات متفکران ماده‌گرای یونانی در نظریه دموکریتوس درباره جهان هستی به نهایت خود می‌رسد. دموکریتوس معتقد بود که جهان از شمار نامحدودی واحد تقسیم‌ناپذیر که اتم‌ها (ذرات تجزیه‌ناپذیر) نامیده می‌شوند تشکیل شده است. اتم‌ها به ادراک حسی در نمی‌آیند، زیرا بسیار ریزند و حواس نمی‌توانند آن‌ها را ادراک کنند (کاپلستون ۱۳۷۵: ۸۹). نظریه اتمی دموکریتوس به دیدگاه علمی امروز نزدیک تر است تا نگرش حکمای مسلمان و متفکران قرون وسطی مسیحیت که نصر دیدگاه آن‌ها را شاخصه اصلی کل تاریخ تفکر کلاسیک تلقی کرده است.

وحدت وجود یا پانته ایسم دیدگاهی است که جهان طبیعت را با خدا یکی می‌داند. رواقیان از مهم‌ترین فیلسوفان پانته ایسم‌گرا محسوب می‌شوند، زیرا از نظر آنان خدا مفارق و متعالی از جهان نیست، بلکه او در وجود جهان جای دارد. آنان جهان را واحدی یگانه می‌دانند که همه چیز را در بر می‌گیرد و توسط یک موجود زنده معقول و متفکر اداره می‌شود (Long and Sedely 1987: 332-338). رواقیون با الهام از متفکران طبیعت‌گرای پیشاسقراطی یونان معتقد بودند که ماده اولیه هستی آتش است که به واسطه اصلی عقلانی (لوگوس یا خدا یا تقدیر) به حالات فیزیکی گوناگون تبدیل می‌شود. طبیعت و انسان هم جزئی از این کل محسوب می‌شود، پس باید فعل انسانی نیز منطبق بر آن کل حاکم بر انسان و طبیعت باشد (Laertius 2010: 47). این دیدگاه الهام‌بخش بسیاری از نحله‌های عرفانی و فلسفی در جهان اسلام و مسیحیت قرون وسطی بود که تحت تأثیر نظریه مراتب فیض فلوطین رنگ و بوی دینی و الهی به خود گرفت.

تمایز هستی‌شناختی میان علم سنتی و مدرن که نصر سعی در صورت‌بندی و توصیف آن دارد بیش‌تر تمایز الهیات فلسفی و سنت عرفانی با علم است. بررسی تاریخ تحول باورهای مذهبی در جوامع غیراروپایی نشان می‌دهد که نگاه سلسله‌مراتبی به وجود و عقل بیش‌تر ریشه در کیهان‌شناسی یونانی (بطلیموس) و تعالیم فلوطین دارد. او واقعیت عالم را به سلسله‌مراتبی از اعیان و موجودات که اصطلاحاً اقایم نامیده می‌شود، تقسیم می‌کند. این مراتب یا اقایم در نظر او عبارت‌اند از: احد (واحد)، عقل، و نفس (فلوطین ۱۳۶۶: ۶۸۱). به آرای حکمای مسلمان هم ورود پیدا کرده‌اند، ضمناً وحدت هستی و آگاهی هم انگاره‌ای متافیزیکی است که باید آن را میراث فلسفه یونانی دانست و تکوین آن را می‌توان در فلاسفه جدیدی نظیر هگل جست‌وجو کرد و اساساً این ویژگی در باورهای مذهبی و عرفانی شرقی وجود ندارد، بلکه محصول الهیات فلسفی دوره میانه است که تلفیقی بود از سنت کلامی مسلمانان با ترجمه‌های سطحی از فلسفه یونانی که نصر آن را جای‌گزین کل علم سنتی کرده است. وحدت وجود هم به‌زعم بسیاری از حکما و متکلمین مسلمان تفکری غیردینی است که از طبیعت‌باوری الحادی رواقیون وارد سنت عرفانی و حکمی مسلمانان شده است.

تمایز مهم دیگری که نصر میان مبانی فلسفی علوم سنتی و مدرن ترسیم می‌کند تمایز معرفت‌شناختی است. نصر در تبیین معرفت‌شناسی علم سنتی معتقد است که دو منبع توأمان این معرفت وحی و تعقل یا شهود تعقلی است که مستلزم روشنی دل و ذهن آدمی و نیز حضور معرفتی بی‌واسطه و مستقیم در اوست، که چشیده و تجربه می‌شود؛ حکمتی ذوقی که سنت الهی با عنوان علم حضوری از آن یاد می‌کند (نصر ۱۳۸۰ الف: ۲۱۷). به‌زعم او، این معرفت هم‌چنان ابزار دستیابی به ذات قدسی است و معرفت قدسی هم‌چنان طریق برتر برای اتحاد با حق است که در آن معرفت، وجود، و وجد اتحاد یافته‌اند (همان: ۳۵)، اما علم جدید با یک گسست معرفت‌شناختی پدید آمده است. نصر با تأثیرپذیری از رنه گنون که معتقد بود دانش جدید خود به‌دست خود هرگونه پیوندی را با حقایق متعالیه گسسته است و دانشی است که از هیچ‌جا منبعث نشده است به هیچ‌جا راه نمی‌برد (گنون ۱۳۴۹: ۸۰)، او نیز بر این باور است که علوم جدید به‌قدری از اهتمام به امر قدسی فاصله گرفته‌اند که از این پس، به‌منزله ابزارهای اساسی برای دنیوی‌کردن و ناسوتی‌کردن نفس، عمل، و فرایند شناخت به‌کار می‌روند (نصر ۱۳۸۰ الف: ۳۳). او ریشه این روند را در سوژه خودبنیاد دکارتی و عقلانیت گسسته از شهود و متکی بر استدلال صرف می‌جوید. نصر سعی دارد تا نشان دهد که هرگز این عقل استدلالی نمی‌تواند ذوات اشیا یا نومن‌های فی‌نفسه را بشناسد، بلکه فقط شناختی حاشیه‌ای از اعراض آثار یا رفتار ظاهری را

کسب می‌کند (نصر ۱۳۸۳ الف: ۳۷). نصر هم مانند گنون به سیطره عقل‌گرایی جدید خوش‌بین نیست و با او هم‌نظر است که در جریان عقلانیت حاکم بر تجدد هرگونه مرجعیت روحانی که از عالم مافوق بشری سرچشمه می‌گیرد نفی می‌شود (گنون ۱۳۸۴: ۱۰۷). تأکید نصر بر بی‌توجهی علم جدید از روش شهودی در شناخت هم با واقعیت تاریخی حاکم بر علم جدید چندان سازگار نیست. نصر غفلت علم جدید را از درک مفهوم وجود ناشی از همین جدایی عقل بشری از مرتبه کشف و شهود می‌داند و معتقد است:

اگر انسان به مرتبه کشف و شهود رسیده باشد، تعریف وجود از آسان‌ترین امور است، لکن بدون توسل به این مرتبه امری است محال. برای عقل که تنها وسیله دانستن وجود به ماهو وجود (هستی به‌عنوان هستی) است، هیچ مفهومی روشن‌تر از مفهوم وجود نیست؛ زیرا ریشه عقل و وجود یکی است و اما آن‌جاکه کشف و شهود جای خود را به عقل استدلالی دهد، لغت وجود مبهم‌ترین لغات می‌شود (نصر ۱۳۸۲: ۱۳۱).

مفهوم شهود از زمان افلاطون تا دوره معاصر در فلسفه وجود داشت و برخلاف تصور نصر این مفهوم نزد فلاسفه معنایی کاملاً متفاوت با معنای آن در سنت عرفانی دارد. معنای شهود در فلسفه پیش‌تر معادل «حدس» به‌کار برده می‌شود، درحالی‌که شهود برای عرفا معنای کشف بی‌واسطه را داشته است. معنای شهود هم‌چنان نزد فلاسفه جدید هم به همان شکلی که فلاسفه سنتی به‌کار می‌بردند مورد استفاده قرار می‌گیرد. این ادعا که تجدد هرگونه معرفت غیرتجربی را کنار می‌گذارد و بی‌ارزش تلقی می‌کند نشان‌دهنده نادیده‌گرفتن جریان‌های غیراثبات‌گرا در حوزه فلسفه علم جدید است. مفهوم «شهود» از فلسفه کانت به بعد جایگاه خاصی در تفکر جدید پیدا کرد. کانت در معرفت‌شهودی از یک‌سو، بر عنصر محسوس و بی‌واسطه آن و از سوی دیگر، بر ویژگی پیشینی و صوری آن تأکید می‌کرد. به‌نظر کانت، شهود غیرحسی درباره امور جزئی، نظیر زمان و مکان، شرط ضروری معرفت شهودی به حقایق پیشینی به‌شمار می‌آمد (کورنر ۱۳۸۰: ۱۵۹-۱۶۱).

توجه به جایگاه معرفت‌شهودی در میان بسیاری از فیلسوفان علم معاصر هم به‌چشم می‌خورد. کارل پوپر در آثار خود به دو کارکرد مهم معرفت‌شهودی در علم جدید توجه دارد. یکی کارکرد شهود در تولید نظریه‌های علمی و دیگری نقش آن در ارزش‌یابی این نظریه‌هاست. او از شهود به منزله یک روش استنتاج بحث می‌کند و معتقد است: «اگر ممکن نباشد که درستی یک استنتاج را ثابت کرد، باید دست به دامان حدسیات، یعنی همان امر شهودی شد. از شهود نمی‌توان صرف‌نظر کرد» (پوپر ۱۳۶۹: ۱۷۴).

سومین تفاوتی که نصر میان علم سنتی و مدرن مطرح می‌کند تمایز روش شناختی است. او بر این باور است که علم مدرن از حیث روش شناختی بر محور نگرش کمی‌گرایانه به جهان استوار است و جهان مادی را موضوع قابل تحول به مناسبات و معادلات ریاضی و کمی می‌داند و به یک معنا همهٔ حیثیت مطالعهٔ طبیعت را مطلقاً در وجه ریاضی آن می‌شناسد و جنبه‌های کمیت‌ناپذیر وجود مادی را بی‌ربط و خارج از موضوع تلقی می‌کند. علاوه بر این که بر طبق این نگرش مُدرک یا «ذهن» که این جهان را مطالعه می‌کند همانا شعور فردی بشر است که چیزی جز قدرت استدلال نیست و ربطی به وحی و عقل کلی ندارد (نصر ۱۳۷۴: ۲۶۵).

نصر معتقد است که انسان عصر تجدد با تکیه بر علم جدید به شناخت و دانشی دربارهٔ جهان دست یافته است که به لحاظ کیفی سطحی، ولی به لحاظ کمی اعجاب‌انگیز است (نصر ۱۳۸۳ الف: ۲۵). در علم جدید امر نامقدس کانونی شده است و برخی شهود و کشفیات که با وجود هر چیز مبدأ الهی عالم طبیعت را برملا می‌سازند، چنان در حاشیه واقع شده‌اند که به ندرت بازشناخته می‌شود (نصر ۱۳۷۸: ۱۷۰)، در حالی که تعقل نه در نتیجه تفکر یا استدلال ناسوتی، بلکه از طریق نوعی شهود مقدم بر تجربه و بی‌واسطه از حقیقت به حقیقت دست می‌یابد (همان: ۲۶۱). به اعتقاد او:

حقیقت آدمی که ذاتی طبیعت بشر است فقط با عقل شهودی با چشم دل بنابه فهم سنتی از آن، یعنی همان عقل شهودی که هم در مرکز وجود بشر است و هم تمامی مراتب دیگر وجود او را در بر می‌گیرد قابل شناخت است (نصر ۱۳۸۳ الف: ۳۷).

نصر سعی دارد تا نشان دهد که نظریه‌های علمی در باب منشأ هستی همگی یک وجه مشترک داشته است و دارد و آن هم این است که این نظریه‌ها منحصراً بر عللی برای توضیح منشأ هستی مبتنی است که مادی و از نظر ریاضی قابل تعریف باشد. جنبه‌های کلامی و فلسفی این مسئله که در پیدایش جهان عمل خداوند یا نیروی الهی در کار بوده است، هر چند مورد قبول و باور بسیاری از آحاد دانشمندان نیز است، اصولاً در علم بنابه آن تعریفی که از انقلاب علمی به این سو در غرب از این تعبیر می‌شده است، جایی نداشت (نصر ۱۳۷۴: ۲۶۶).

ادعای نصر در خصوص اهمیت ریاضیات در علم جدید ادعای درستی است، اما نصر به یک واقعیت مهم در تاریخ علم توجه ندارد و آن سیر تاریخی پیدایش و توسعهٔ ریاضیات و اهمیت یافتن آن در علم است. بررسی تاریخ علم نشان می‌دهد که در تمامی قرون وسطی پیشرفت ریاضیات فقط مدیون نبوغ ریاضی مسلمانان بود. هم‌چنین، نصر تأثیر فلسفهٔ یونانی

و منطق ارسطویی را بر حکمای مسلمان نادیده می‌گیرد و توجه به فلسفه ارسطو را عامل اصلی تقدس‌زدایی از مسیحیت در اروپا می‌داند، درحالی‌که توجه حکمای مسلمان به میراث فکری ارسطو به‌حدی بود که صدرالدین شیرازی در بیان تأثیرپذیری روش شناسی حکمای مسلمان از فلسفه ارسطو معتقد است که اگرچه حکمت اسلامی دیدگاه‌های متفاوتی را در مورد طبیعت، ادراک انسان، و رابطه ذهن و عین دارد، در روش‌شناسی علوم طبیعی، سازگار و هم‌نوا با منطق ارسطویی، به‌طور کلی سه روش (روش قیاسی، روش استقرایی، و روش تمثیلی) بیان می‌شود (صدرالدین شیرازی ۱۳۷۸: ۲۲۸). البته با توجه به اهمیت قیاس در روش‌شناسی ارسطویی حکمای مسلمان هم بر این نظر تأکید می‌کنند که دیگر روش‌ها به قیاس بازگردانده می‌شوند و اعتبار خود را از قیاس کسب می‌کنند. نمونه این نگرش را می‌توان در منطق مظفر مشاهده کرد که تصریح می‌کند: «استقرا و تمثیل در صورتی افاده یقین می‌کنند که به قیاس تکیه داشته باشند، پس همه چیز سرانجام به قیاس منتهی می‌شود» (مظفر ۱۳۸۹: ۱۶۰).

علاوه بر این، توجه به تجربه حسی و تفکر استقرایی هم در میان حکمای مسلمان رواج داشت و تجربه حسی و روش استقرایی جایگاه مهمی برای آن‌ها داشته است. ابن سینا معتقد بود که مقدمات برهان کلی هستند و مبادی آن‌ها فقط از طریق حس تحصیل می‌شود و اگر کسی بخواهد این مقدمات و قضایا را برای کسی که از آن‌ها غافل است و خوب تبئه نمی‌کند توضیح دهد، این کار جز از طریق استقرا امکان ندارد؛ زیرا این قضایا اولیات هستند و برهان ندارند (ابن سینا ۱۳۷۳: ۳۱۲) و خواجه نصیرالدین طوسی معتقد است: «مقدمات نخستین قیاس با کمک استقرا حاصل می‌شود و استقرا نیز بر حس تکیه دارد؛ بنابراین، معلوم می‌شود که هیچ علمی بدون کمک حواس به‌دست نمی‌آید» (نصیرالدین طوسی ۱۳۸۰: ۴۱۱).

ظهور فلسفه اصالت تسمیه که محصول تفکر ویلیام اوکامی بود و تأثیر قابل‌توجهی در تحولات فکری و علمی رنسانس در اروپا داشت براساس خوانش حکمای مسلمان از فلسفه ارسطو پدید آمده است. به نظر می‌رسد، تأکید نصر بر ماهیت خاص روش‌شناسی علوم سنتی و تمایز آن با روش‌شناسی علوم مدرن با تکیه بر نادیده‌گرفتن بسیاری از واقعیت‌های تاریخ تفکر در اروپا و جوامع اسلامی انجام می‌گیرد. نصر با آن‌که می‌داند علوم جدید بی‌تأثیر از علوم سنتی نبوده‌اند، اما سعی می‌کند تا یک گسست روش‌شناختی را برای تمایزگذاری میان آن‌ها ترسیم کند. او به‌صراحت در خصوص این گسست روش‌شناختی میان علوم سنتی در دوره میانه تمدن اسلامی با علوم جدید می‌گوید:

علوم اسلامی اگرچه تأثیر عظیمی بر علم غربی داشته، اما خود شیوه مطالعه مستقلی درباب ماهیت پدیده‌ها، علیت، رابطه، و نسبت میان اشکال گوناگون اشیا از جماد تا نبات تا حیوان معنای تغییر و تحول در جهان طبیعت و هدف و غایت قصوای طبیعت بوده است. همه این موضوعات در علوم اسلامی در پرتو تعالیم قرآن و حدیث مطالعه می‌شده است (نصر ۱۳۷۴: ۱۳۰).

روش‌شناسی علمی موردنقد نصر نقشی محوری در توسعه علم داشت و اساساً نمی‌توان نقش و کارکرد روش علمی را در شکل‌گیری و گسترش دانش‌های جدید انکار کرد. تلاش نصر برای اعتبارزدایی از روش علمی و احیای معرفت سنتی به یک خطای فلسفی منجر می‌شود. نصر فراموش می‌کند که کشف و شهود و وحی یک روش عام کسب معرفت نیست. تجربه شهودی و معنوی در جوامع سنتی فقط ابزاری بوده است که قشر محدودی از عرفا و بزرگان مدعی برخورداری از آن بودند و اکثریت اعضای این جوامع با استفاده از روش‌های تقلیدی و عادات‌های اجتماعی و سنت‌های قومی زندگی می‌کردند.

بررسی رویکرد دانشمندان بزرگ به جهان ماورا و باورهای دینی چندان با ادعای نصر هم‌خوانی ندارد. تاریخ علم نشان می‌دهد که دستاوردهای بزرگ فیزیک یا شیمی با آن‌که در باورهای عمومی تأثیرگذار بوده است، هرگز به ویرانی جهان مذهبی و معنوی منجر نشده است و بسیاری از فیزیک‌دان‌های برجسته هم به آن اشاره کرده‌اند. ماکس پلانک فیزیک‌دان بزرگ آلمانی و پدر فیزیک کوانتوم به‌صراحت می‌گوید:

هرگز تضاد واقعی میان علم و دین پیدا نخواهد شد، چون یکی از آن دو مکمل دیگری است. هر شخص جدی و متفکر به عقیده من به این امر متوجه می‌شود که اگر بنا باشد تمام نیروهای نفوس بشری در حال تعادل و هماهنگی با یکدیگر کار کنند، لازم است که به عنصر دینی در طبیعت خویش معترف باشد و در پرورش آن بکوشد. و این تضاد نیست که متفکران بزرگ هم‌چنان نفوس دینی ژرف داشته‌اند، ولو این‌که چندان تظاهری به دین‌داری خود نکرده‌اند (پلانک ۱۳۵۴: ۲۳۵).

علم جدید بسیاری از تعالیم قرون وسطی را هم از نظر روش‌شناختی و هم از نظر محتوا دچار چالش کرد و با کنار نهادن جست‌وجوی غایت صرفاً به تبیین و توصیف پدیده‌ها اکتفا کرد (گلشنی ۱۳۷۷: ۱۷) و تبیین توصیفی جای‌گزین تبیین غایت‌شناختی شد، اما این به‌معنای کنار گذاشتن خداوند یا نیروی الهی نبود، بلکه چالشی بود برای باورهای سطحی و خرافی حاکم بر سیستم رسمی کلیسا و زمینه‌ساز تحول در الهیات مسیحی شد. این تحول

پدیده جدیدی نیست، بلکه در دوره‌های مختلف تمدن‌های گذشته (قرون میانه اسلامی و مسیحی) شاهد تأثیرگذاری تحولات معرفتی بر رویکردهای الهیاتی بوده ایم و نمونه آن را می‌توان در تأثیرگذاری فلسفه یونانی بر الهیات مسیحی و کلام اسلامی مشاهده کرد.

۵. نقدی بر پروژه احیای علم سنتی

نصر در کتاب نیاز به علم مقدس تلاش می‌کند تا دوباره علم سنتی را احیا کند. نصر در نهایت سعی دارد تا نشان دهد که علم جدید با تقلیل منابع معرفتی خود امکان درک حقیقت عالم را از خود سلب کرده است. او هم مانند گنون معتقد است علت حقیقی اشیا نامرئی، توصیف‌ناپذیر، و نامتناهی است (گنون ۱۳۷۹: ۶۵) و منابع معرفتی علم جدید از درک آن عاجز است. او سعی دارد تا نشان دهد که معرفت به جوهر کلی جوهر معرفت است یا معرفت به منشأ و مبدأ کلی منشأ و مبدأ معرفت است (نصر ۱۳۸۰ الف: ۲۷۲). از دید او، منبع توأمان معرفت قدسی وحی و عقل شهودی است که مستلزم روشنی دل و ذهن آدمی و نیز حضور معرفتی بی‌واسطه و مستقیم در اوست که چشیده و تجربه می‌شود (همان: ۲۷۱).

الگوی تقسیم بندی نصر در خصوص علوم سنتی و جدید بیش‌تر مبتنی بر نسبت این علوم با امر قدسی شکل گرفته است. البته نصر بدون این‌که این نسبت را به شکل جزئی و مصادقی ذکر کند و نمونه‌های مشخصی برای تمایزگذاری خود ارائه کند سعی می‌کند تا این تقسیم‌بندی را بر مبانی فلسفی (هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، و روش‌شناختی) استوار سازد و مخاطب خود را با ارائه یک الگوی کلی در خصوص دو دسته از علوم (سنتی و جدید) متقاعد کند. به اعتقاد نصر، پرداختن به ابعادی از دانش‌هایی نظیر هندسه اسلامی، معماری اسلامی، ریاضیات اسلامی، طب، و اقتصاد اسلامی به علت سازگاری و تناسب این دانش‌ها با اصول مابعدالطبیعی است که علم قدسی پشتوانه آن است (نصر ۱۳۸۵ ج: ۱۴۳).

برای سنجش قابلیت تحقق پروژه احیای علم مقدس نصر می‌توان از نظریه برنامه‌های پژوهشی علمی لاکاتوش کمک گرفت. بررسی تاریخ علم نشان می‌دهد که تکامل تدریجی و پیشرفت علوم مهم نشان‌دهنده ساختاری است که توسط استقراگرایان و ابطال‌گرایان به دست نمی‌آید (Chalmers 1982: 77). لاکاتوش معتقد بود که درستی و نادرستی هیچ تئوری تجربی‌ای به طور قطع قابل اثبات نیست. در نهایت، فلسفه علم فقط می‌تواند به روشی دست یابد که بتواند در بازسازی عقلانی تجربیات مورد استفاده قرار گیرد. او روش‌شناسی

برنامه‌های پژوهشی را پیش‌نهاد می‌دهد که در آن مجموعه قابل‌ملاحظه‌ای از تئوری‌ها در مسیر رشد دانش علمی در هم ادغام شده‌اند و آنچه میان این تئوری‌ها اتفاق‌نظر ایجاد می‌کند و فراتر از رد و اصلاح قرار می‌گیرد هسته مقاوم برنامه‌های پژوهشی است (Mouck 1990: 232-233). لاکاتوش برنامه‌های پژوهشی را به دو دسته برنامه‌های پیش‌رو و درحال‌انحطاط تقسیم می‌کند. به‌زعم او، پیش‌رو بودن یک برنامه پژوهشی به درجه انسجام و میزان پیش‌بینی‌های بدیع آن بستگی دارد. اگر یک برنامه جدید زمینه پیش‌بینی‌های بدیع را فراهم کند، پیش‌روست و اگر به پیش‌بینی جدید منجر نشود، باید آن را درحال‌انحطاط دانست (Lakatos 1978: 87-89).

لاکاتوش تاریخ علم را بهترین داور درخصوص معقولیت (پیش‌رو یا درحال‌انحطاط بودن) یک برنامه پژوهشی می‌داند. تاریخ علم نشان‌دهنده حذف و طرد برنامه‌های پژوهشی (مثلاً فیزیک ارسطویی) است. سؤال این است که یک برنامه پژوهشی چرا و چگونه حذف می‌شود. لاکاتوش پاسخ می‌دهد که حذف یک برنامه پژوهشی به‌وسیله برنامه پژوهشی رقیب است که موفقیت‌های آن را تبیین می‌کند و به‌علت توان الهام‌بخشی بالاتر جانشین آن می‌شود (ibid.: 64).

نصر تمدن دوره میانه اسلامی را نمونه موفق از معرفت‌شناسی سنتی می‌داند که در آن علم سنتی به شکوفایی رسیده است. او در آثار اولیه خود ضمن ستایش متفکران مسلمان به‌علت پای‌بندی کامل آن‌ها به معرفت‌شناسی سنتی و هم‌سویی با تعالیم دینی معتقد است که متفکران اسلامی برای کشف سلسله‌علل و معلول بین موجودات و اصول حقایق اشیا هیچ‌گاه از حوزه احکام اسلامی خارج نشدند، زیرا دین اسلام در قرون متمادی توانست تشنگی پیروان خود را برای درک علیت فرونشاند و رضایت‌خاطر آنان را در جست‌وجوی حقیقت برآورد. در نتیجه، بین علوم عقلی و استدلالی از یک‌طرف، و دین و ایمان از طرف دیگر، هیچ شکافی به‌وجود نیامد، در صورتی که در مورد مسیحیت در عصر رنسانس عکس این قضیه به‌وقوع پیوست (نصر ۱۳۴۲: ۲۰). انحطاط علم مقدس دوره میانه اسلامی و قرون وسطی مسیحی و سیطره روش‌شناسی علمی جدید به‌منزله یک برنامه پژوهشی پیش‌رو را می‌توان دلیل دیگری بر معقولیت علم جدید در مقایسه با علم سنتی تلقی کرد.

هدف اصلی نصر آن است که به مخاطبان خود القا کند که ماهیت ذوقی چیزی که انسان از طریق تجربه روحانی دریافت می‌دارد محصول قوه ذهنی بشر نیست، بلکه منبعث از سرشت خود آن تجربه است. انسان از طریق شهود و وحی قادر به شناخت است، نه

به علت آن که موجودی اندیشمند است که مقولات فکری خویش را بر مدرکاتش تحمیل می‌کند، بلکه به علت آن که معرفت همان هستی است. ذات واقعیت چیزی جز آگاهی نیست و بدیهی است که آگاهی نمی‌تواند فقط به شکل بشری جزئی آن محدود شود (نصر ۱۳۸۰ الف: ۲۷۳). نصر معتقد است که حقیقة الحقایق که ذات قدسی فی حد ذاته است هم عالم است و هم معلوم؛ هم آگاهی درونی است و هم واقعیت بیرونی؛ هم ذهن حلولی محض است و هم عین متعالی است (همان: ۳۸). کشف حقیقت اساساً همان کشف خویشستن و درنهایت، همان کشف نفس است (Nasr 1980: 120)، اما معرفت‌شناسی جدید هرگونه بنیاد کل‌گرایانه شناخت را نفی می‌کند و درنهایت، حس‌گرایی و تجربه‌باوری را جای‌گزین عقلانیت شهودی کرده است. نصر در کتاب نیاز به علم مقدس ضمن اذعان به قدرت و سیطره علم مدرن در زندگی انسان این عصر سعی دارد تا روی دیگر سکه این علم را هم به مخاطب خود معرفی کند. به زعم او، تردیدی نیست که جدایی علوم طبیعی از فلسفه و نیز فلسفه از دین انسان را قادر ساخته است که درباره گستره مادی فراوان بیاموزد، اما بر همین مبنا، این امر او را از علم به کل واقعیت مطلق (حق)، هم مکانی و هم غیرمکانی، که محیط بر اوست و چه بخواهد آن را به حساب بیاورد چه نخواهد به نحوی بسیار واقعی به او مرتبط است، محروم کرده است (نصر ۱۳۷۸: ۱۴۶).

۶. نتیجه‌گیری

الگوی فکری نصر مبتنی بر بازتعریف نسبت علم و دین است. او می‌خواهد جدایی نهاد دانش از نهاد دین را، که مهم‌ترین ویژگی سازه‌دانی جدید است، عامل اصلی انحطاط فکر و فرهنگ انسان معاصر معرفی کند و یکبار دیگر دانش را تحت سیطره مذهب قرار دهد (نژادایران ۱۳۹۴: ۱۶۵)؛ اما این رویکرد بیش از آن که مبتنی بر امکانات واقعی درخصوص تحول سازه‌دانی جدید باشد، یک آرمان ایدئولوژیک است. نصر در الگوی علم سنتی خود به دنبال احیای روش دینی و شهودی است، اما دقیقاً نمی‌تواند سیمای علم مطلوب خود را با توجه به جایگاه علم در مناسبات واقعی زندگی ترسیم کند.

رویکرد نصر درخصوص تقسیم بندی علوم به سنتی و جدید نشان‌دهنده نگرش او به علم جدید و دستاوردهای تجدد است. بررسی آثار او به خصوص کتاب نیاز به علم مقدس نشان می‌دهد که او بیش‌تر از آن که به دنبال ارائه یک صورت‌بندی دقیق از تمایزهای علوم سنتی و جدید باشد، نگران سیطره علم بر زندگی مردم جوامع سنتی است. نصر به خوبی

می‌داند که دیگر امکان حذف علم جدید از زندگی انسان این عصر وجود ندارد؛ او هم چنین قصدی ندارد، بلکه می‌خواهد از سیطره نگرش علمی بر کلیت فکری و ایدئولوژیک جوامع غیراروپایی جلوگیری کند. او معتقد است که اگر علوم جدید در چهارچوب حدود و ثغوری که مفروضات فلسفی در خصوص ماهیت واقعیت مادی و نیز معرفت‌شناسی‌ها و روش‌شناسی‌هایش تعیین کرده است نگاه داشته شوند، امری موجه و معقول خواهند بود (نصر ۱۳۷۸: ۲۸).

نکته مهم دیگری که در الگوی علوم سنتی نصر مطرح نمی‌شود این است که این علوم برخلاف علم جدید نسبت چندانی با مناسبات روزمره زندگی اقشار مختلف مردم جامعه برقرار نمی‌کردند. کشاورزی، تجارت، تولید، و حتی سیاست در جوامع سنتی اغلب تابع سنت‌ها و تجربه‌هایی بودند که چندان جنبه علمی نداشت و فقط به صورت موروثی از نسلی به نسل بعد منتقل می‌شد؛ درحالی‌که علم جدید با تکیه بر عینی‌گرایی و روش تجربی خود توانسته است تمامی مناسبات زندگی بشر را تغییر دهد. جای‌گزینی علوم جدید با علوم سنتی یک مشکل مهم ایجاد می‌کند و آن هم سطح تحلیل این علوم است. سطح تحلیل علوم جدید تمامی جزئیات زندگی انسان را در بر می‌گیرد و اساساً علت تخصصی شدن این علوم هم همین است، درحالی‌که علوم سنتی در بسیاری از حوزه‌های زندگی روزمره ورود نمی‌کرد و فقط در حد باورها و اعتقادات کلی مردم باقی می‌ماند. همین تفاوت اساسی هم امکان جای‌گزینی علم را با هر نوع معرفت دیگری متفی کرد و سیطره روزافزون علم را بر زندگی انسان معاصر اجتناب‌ناپذیر ساخته است.

تلاش نصر برای محدودکردن یا مهارکردن پی‌آمدهای فکری و فلسفی توسعه علم جدید چندان منطقی به نظر نمی‌رسد. اگر بپذیریم که می‌توان از عقل استدلالی و روش تجربی و علمی عبور کرد و به جای آن عقل شهودی را قرار داد که متکی بر آموزه‌های دینی باشد، اولین سؤالی که مطرح می‌شود این است که کدام نحله عرفانی و فرقه مذهبی می‌تواند ملاک و معیار بازتولید علم سنتی در عصر جدید تلقی شود. اگر معقولیت ملاک معرفت مبتنی بر عقل استدلالی است و آزمایش و تجربه معیار معرفت تجربی است، حال برای بررسی این معرفت قدسی که عقل کاوش‌گر را ناکافی می‌داند و خود را در جایگاهی متمایز و والا می‌نشانند، چه بدیلی برای عقل استدلالی خواهیم داشت؟ به نظر می‌آید که سنت‌گرایان دلیل قابل‌قبولی برای تمییز شهود تعقلی از شهود موهوم ندارند (Aslan 1998: 88). درضمن، گزاره‌های آن‌ها در توصیف علم سنتی و نقد علم جدید از کلیات فراتر نمی‌رود.

کتاب‌نامه

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۳)، *برهان شفا*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
- پلانک، ماکس (۱۳۵۴)، *علم به کجا می‌رود*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- پوپر، کارل (۱۳۶۹)، *جست‌وجوی ناتمام*، ترجمه ایرج علی‌آبادی، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- تورن، آلن (۱۳۸۰)، *تقد مدرنیتیه*، ترجمه مرتضی مردیها، تهران: گام نو.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸)، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین*؛ مشتمل بر آثار ناشناخته و چاپ‌نشده، ترجمه حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- فلوطین (۱۳۶۶)، *دوره آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، تهران: خوارزمی.
- کورنر، اشتفان (۱۳۸۰)، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- گاتری، دبلیو کی سی (۱۳۷۶)، *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
- گلشنی، مهدی (۱۳۷۷)، *از علم سکولار تا علم دینی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- گنون، رنه (۱۳۴۹)، *بحران دنیای متجدد*، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران: سپهر.
- گنون، رنه (۱۳۶۱)، *سیطره کمیت و علائم آخرالزمان*، ترجمه علی‌محمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- گنون، رنه (۱۳۷۹)، *نگرشی به حقایق باطنی اسلام و تائوئیسم*، ترجمه دل‌آرا قهرمان، تهران: نشر آبی.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۹)، *منطق*، ترجمه علی شیروانی، ج ۲، قم: دارالعلم.
- نژادایران، محمد (۱۳۹۴)، *روشن‌فکری دینی و مدرنیتیه در ایران*، تهران: گوه‌رشید.
- نصر، سیدحسین (۱۳۴۲)، *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، تهران: خوارزمی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۵۰)، *علم و تمدن در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: خوارزمی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۷۱)، *معارف اسلامی در جهان معاصر*، تهران: امیرکبیر، کتاب‌های جیبی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۷۴)، *جوان مسلمان و دنیای متجدد*، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران: طرح نو.
- نصر، سیدحسین (۱۳۷۸)، *نیاز به علم مقدس*، ترجمه حسن میان‌داری، قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۰ الف)، *معرفت و معنویت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سهروردی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۰ ب)، *معرفت و امر قدسی*، ترجمه فرزاد حاجی میرزائی، تهران: نشر و پژوهش فرزادروز.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۲)، *جاودان خرد: مجموعه مقالات دکتر سیدحسین نصر*، به‌اهتمام سیدحسن حسینی، تهران: سروش.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۳ الف)، *اسلام و تنگناهای انسان متجدد*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سهروردی.

- نصر، سیدحسین (۱۳۸۳ ب)، *قلب اسلام*، ترجمه مصطفی شهرآیینی، تهران: حقیقت.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۳ ج)، *سنت عقلانی اسلامی در ایران*، ترجمه سعید دهقانی، تهران: قصیده‌سرا.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۴ الف)، *آموزه‌های صوفیان*، ترجمه حسین حیدری، تهران: قصیده‌سرا.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۴ ب)، *دین و نظام طبیعت*، ترجمه محمدحسن فغفوری، تهران: حکمت.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۵ الف)، «بر سر علم اسلامی چه آمده است؟»، *بازتاب اندیشه*، ترجمه رحیم قاسمیان، ش ۸۲.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۵ ب)، *در جست‌وجوی امر قدسی: گفت‌وگوی رامین جهانبنگلو با سیدحسین نصر*، ترجمه مصطفی شهرآیینی، تهران: نشر نی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۶)، *اسلام سنتی در دنیای متجدد*، ترجمه محمد صالحی، تهران: سهروردی.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۷)، *انسان و طبیعت*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلام.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۸)، *گلشن حقیقت*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
- نصر، سیدحسین (۱۳۹۱)، *اسلام، علم، مسلمانان و تکنولوژی*، گفت‌وگو با مظفر اقبال، ترجمه حسین کرمی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۸۰)، *بازنگاری اساس الاقتباس*، ترجمه مصطفی بروجردی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- یگر، ورنر (۱۳۹۳)، *پایدیا*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۵)، *مقدس و نامقدس*، ترجمه نصرا زنگویی، تهران: سروش.

- Aslan, Adnan (1998), *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy*, Carzon Press.
- Chalmers, Alan (1982), *What Is This Thing Called Science*, New York: University of Queensland Press.
- Diogenes, Laertius (2010), *Lives of Eminent Philosophers*, translate Lobert Drew Hicks, ebook@Adelaid University.
- Lakatos, Imre (1978), *The Methodology of Scientific Research Programmes*, J. Worrall and Currie (eds.), London: Cambridge University Press.
- Long, A. A. and D. N. Sedely (1987), *The Hellenistic Philosophers*, With Philosophy Commentary, Cambridge University Press.
- Mouck, Tom (1990), "Positive Accounting Theory as a Lakatosian Research Programmes", *Accounting and Business Research*, vol. 20 (79).
- Nasr, Seyyed Hossein (1980), "In Quest of Eternal Sophia", in: *Philosopher Critiques D'eus Memes- Philosophische Selbstbetrachtungen*, Ander Mercier and suilar Maja (eds.), vol. 5- 6.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی